

昭和二十七年二月一日  
第三種郵便物認可  
東京大学文学部経済学専攻  
一七七一号

# 經濟論叢

第103卷 第1号

---

- 公共投資基準における潜在価格 …………… 浅 沼 萬 里 1
- 資本金論の一批判 (3) …………… 岡 部 利 良 21
- フォイエルバッハの宗教批判の構造 …………… 山 辺 知 紀 36
- W. F. Willoughby の予算制度改革論 …………… 横 田 茂 53
- 

昭和44年1月

京 都 大 学 經 濟 學 會

## フョイエルバッハの宗教批判の構造

—フョイエルバッハにおける個人確立の論理 (1)—

山 辺 知 紀

### は し が き

フョイエルバッハが若きマルクスに大きな影響を与えたことは、多くの人々  
が認めてきた事実である。そしてまた、この故にフョイエルバッハの思想——  
特にかれの疎外論——について種々の研究が為されてきたことも事実である。  
しかしながら、この「マルクスの先覚者としてのフョイエルバッハ」というイ  
メージが余りに強すぎたために、フョイエルバッハの思想がそのものとして積  
極的に研究されたことは余り多くなかったといえよう<sup>1)</sup>。この事は、今までのフ

1) これまでのフョイエルバッハ像には、大きく分けて次の三つのものがあつたと言える。第一のそれは、唯物論者として高く評価されたフョイエルバッハ像である。ここでは、フョイエルバッハの唯物論がヘーゲルの観念論に対立させられ、そしてまさにこの唯物論のゆえにフョイエルバッハはマルクスの先覚者として高く評価されていた。しかしフョイエルバッハの人間学については、それが未だ社会的存在として人間を捉えていないという理由から、抽象的なものとされ、内在的な研究がなされていない。この種の研究の代表的な例として以下のものがあげられよう。F. Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888; A. Cornu: *Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens; Beitrag zum Studium der Herausbildung des Marxismus*, 1950, 青木靖三訳「マルクスと近代思想」昭和31年; A. Cornu: *Karl Marx und Friedrich Engels; Leben und Werk*, 1953. さらに A. Kurella: *Der Mensch als Schöpfer seiner Selbst; Beiträge zum sozialistischen Humanismus*, 1958, 藤野渉訳「疎外とヒューマニズム」昭和42年; Г. И. Ойзерман: *Формирование философии марксизма*, 1962, 森宏一訳「マルクス主義哲学の形成」昭和39年。この種の研究の中で私が教えられるところの大きかったのは、次の研究である。W. Schuffenhauer: *Feuerbach und der junge Marx; Zur Entstehungsgeschichte der Marxistischen Weltanschauung*, 1965. この中では、マルクスとフョイエルバッハの関係が、社会主義理論の成立という点で捉えられ、フョイエルバッハが社会主義理論の完成者として、マルクスに対し強い影響を与えたことが述べられている。そして両者の緊密なる同盟関係を、一方では今まで知られていなかった両者の往復書簡 (*Karl Marx an Ludwig Feuerbach in Bruckberg; Paris 1844. August. 11*) 等により裏づけると同時に、他方では『経済学・哲学手稿』での、マルクスのフョイエルバッハに対する三つの評価——①哲学が、思索によっていちいちの部分が実現される思想という形をとった宗教に他ならず、したがって人間の本質存在の疎外のもう一つの形式やあり方として、同じく断罪されるべきことを、証明した点。②真の唯物論と実在的な科学とを基礎づけた点。フョイエルバッハは人間対人間の社会関係を同じく理論の根本原理にすることによりこれを行った。③かれは絶対的に肯定的なものであると主張されている否定の否定に対して、自分自身にもとづき、肯定的にみずからをたぬく自分自身の上に根拠をもつ肯定的なものを対置することにより、ヘーゲルを真に批判した。——に依りながら、

それらをフォイエルバッハの著作の中に読みこむことにより、(両者の同盟関係を)証明しようとした。そして著者はフォイエルバッハがみずからを共産主義または共同人 (Gemeinensch) と呼んでいた事実を重視し、そこからフォイエルバッハとワイトリングの結合、すなわち哲学と労働者の結合がもつ意義を引き出し、マルクスをつないでいる。そのため著者はフォイエルバッハに内在した詳細な研究を展開しているの、私にとり大いに参考となった。しかしここでもフォイエルバッハのキリスト教批判については、内在的な研究がなされていない。

これらの研究に対して、第二にあげられるフォイエルバッハ像は、ヘーゲルとマルクスの関係に重点を置く人々により与えられた。しかしこの両者の関係が問われる時、その中心的問題は、どのようにしてマルクスがヘーゲルでは転倒していた国家と市民社会の関係を正しくすることができたかという問題ではなく、何がヘーゲルとマルクスの市民社会論に共通するののかという問題であった。それゆえヘーゲルの転倒者としてのみのフォイエルバッハには当然低い評価しか与えられず、社会概念や歴史概念でマルクスに大きな影響を与えたヘーゲルの方が高い評価を受けたのである。これはまさにフォイエルバッハの一面を鋭く捉えているといえよう。

この種の研究は、J. Plenge: *Marx und Hegel*, 1911. に端を発し、マルクス解釈には種々相異をもちつつも M. Friedrich: *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, 1960; や E. Thier: *Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomische-philosophischen Manuskripten*, 1950 の中に受け継がれている。

これらに共通する特徴は、エンゲルスによるフォイエルバッハへの評価は、あくまでもエンゲルスというヘーゲルについて独学しかしていない人間のそれであり、決してマルクスではないとする見解であり、さらには、マルクスはバウアーとの共同作業 (D. Bauer: *Die Posseme des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*, 1841. の仕事を、マルクスが手伝ったという事実) から、無神論を自分のものとしていたので、フォイエルバッハの宗教批判からは大きな影響を受けることはなかったであろうとする見解であった。

以上述べた二種類のフォイエルバッハ像は、実は唯物論者すなわちヘーゲルの転倒者という点で共通していた。しかしそれが、一方では唯物論者としてのマルクスを研究するためのそれであるゆえに高く評価され、他方ではヘーゲル市民社会論の展開者としてのマルクスを研究するためのそれであるゆえに低く評価されたのであった。

ところが第三に、マルクス研究のためのフォイエルバッハではなく、かれの人間学に注目しフォイエルバッハそのものに内在した研究がある。そこではフォイエルバッハの市民とマルクスの社会化された人類との関係が、いろいろと異なる方法ではあるが、考察されている。以下にその例をあげよう。

まず最初に、城塚登『フォイエルバッハ』昭和33年、があげられよう。著者は、市民とプロレタリアートの関係を問題にする点で、私に多くの示唆を与えてくれた。しかし著者が、フォイエルバッハの人間を全体的人間、マルクスの人間を一面の人間と規定したことは、フォイエルバッハの中で市民 (全体的人間) と社会化された人類 (一面の人間) という一つの契機を考察することを不可能とし、さらにはそのマルクスへの展開の道を閉ざしてしまったと言えよう。ここに不満が残らざるをえない。

これに対して、平井俊彦、フォイエルバッハと市民革命、『経済論叢』Vol. 69, 72, では、この二つの契機がフォイエルバッハの中で捉えられ、しかもそれらが融和することなく、小ブルジョアとプロレタリアートに担われていくとされる点で特徴的である。しかしながらまさにそれゆえに、マルクスにより展開されていく契機を追究することとフォイエルバッハ研究との間に、論理的断絶が現われるのを避けることができぬのではなからうか。しかしこの論文から教えられるところは大きかった。特に著者が、フォイエルバッハの対象化の論理を根底に掘えられた点については、この私の論文でもそれを受け継いでいると言えよう。

以上三つの型の研究の他にも、W. Harich: „Über Ludwig Feuerbach“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 2, 1954, や本田謙三『社会史的思想史』にはフォイエルバッハの人間学や対象化の論理が扱われており、示唆に富んでいる。また G. Lichtheim: *Marxism*, 1961, は、フォイエルバッハをドイツの啓蒙主義の完成者として捉え、かれの思想と当時の歴史的状况とを動的に捉えているのが注目に値する。

フォイエルバッハ研究の主軸が『将来哲学の根本命題』<sup>2)</sup>の方におかれ、かれの主著『キリスト教の本質』<sup>3)</sup>は、常に等閑視されてきた事からも明らかであろう。

しかしながら、フォイエルバッハがマルクスのために存在したのではないということは明確すぎるほど明確な事実である。フォイエルバッハがキリスト教批判を行ったのは、当時のドイツがそれを要求したからであり<sup>4)</sup>、かれのキリスト教批判が重きをなしたのには、それが当時のドイツの要求にある程度答えていたからであろう。

当時のドイツは、自由なる個人の確立が叫ばれた時代であった。そしてフォイエルバッハがキリスト教批判を通して志向したのも、そこにあったといえる。かれは、具体的・個別的であるはずの個人が、人類または民族という名目の下に抑えつけられ、その個別の本質を見失っている現状を見て、それに強く反撥したのであった。だからかれがキリスト教を批判する際にも、かれは、キリスト教の本質を個人と人類との区別を隠蔽するものとして捉え、そのもつ矛盾を鋭く追求しているのではなかろうか。そしてかれの宗教的疎外論も、個人をこの矛盾の中に縛りつけているところの宗教的心情に対する批判であり、この矛盾の中からの個人の解放を意図するものだったのではなかろうか。だから私は、『キリスト教の本質』の中に内在することにより、これらの問題を考えてみたい。これが解かれてはじめて、当時の社会に対するフォイエルバッハの積極的提言を理解しようとする次稿への足場が、与えられることとなる。

以上の立場から私は、この稿を次の順序で論じていくであろう。すなわち、Ⅰ依存感情とキリスト教の起源。Ⅱキリスト教の自然否定の方法。Ⅲキリスト教の神の秘密。Ⅳフォイエルバッハの宗教的疎外論の構造とその意義。

2) L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843.

3) L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, 1841, *Sämmtliche Werke* (以下 S. W.), Bd. 6.

4) 当時の歴史的状況については、次稿においてフォイエルバッハの個の確立の論理を問題にする時に、ゆずる。

## I 依存感情とキリスト教

『キリスト教の本質』は、周知のごとく、第1部と第2部とに分かれており第1部では、宗教を宗教の本質——宗教の真理へ解消すること、すなわち神学の真の秘密は人間学であることが述べられ、第2部では、宗教を宗教のもつ矛盾へ解消すること、すなわち神学と人間学との間になされる区別を虚無へ、無意味へ解消することが述べられている<sup>5)</sup>。こうしてフォイエルバッハは、キリスト教発生の源を人間の本質の中に見、それにもかかわらずキリスト教が人間の本質に対立する事実を、キリスト教そのものの中で分析し、その結果、人間の本質と人間が創り出す表象<sup>6)</sup>との正しい関係を導き出そうとしたのであった。だからかれは、キリスト教の主要なる教義を一つ一つ詳細に検討し分析せざるをえなかったのである。そしてそれは、人間と自然との関係を軸として組み立てられたのである。

それゆえ私は、宗教と自然の関係という宗教一般の起源にかかわる問題から始めていこう。

フォイエルバッハは宗教の根源を、人間の自然に対する依存感情 *Abhängigkeitsgefühl* にあると規定した。人間が自然現象について科学的にはまだ何の説明ももちえなかった時代にあつては、人々は雷や嵐や河川の氾濫等の自然の驚異について、ただ恐怖の感情を抱くだけであつた。そしてかれらはこの自然への恐怖の感情から、これらの自然現象を神とし、その前に祈らざるをえなかった。しかし他方において、この恐るべき自然現象から無事脱出した時や豊かな収穫を与えてくれる自然の恵みに触れた時には、人々は自然への深い感謝あるいは歓喜の感情から、同様に自然を神となした<sup>7)</sup>。

5) L. Feuerbach: Vorrede zur zweiten Auflage von „Wesen des Christentums“, 1843, S. W., Bd. 7, SS. 275-294. 船山信一訳『キリスト教の本質』昭和12年, pp. 24-51.

6) フォイエルバッハの発生的批判的哲学とは、表象により与えられた対象の起源を研究し、その対象が果して現実の対象であるのか、それともたんに空想により創られた心理学的対象にすぎぬかを疑うことを目的としている。それゆえ、かれにとってこの表象とは重要なカテゴリーである。

7) 宗教の起源を恐怖の依存感情から説明することは、フォイエルバッハ以前の無神論にもあつた。しかし恐怖とともに観喜にも依存感情を見たのはかれが最初と言われる。

この自然に対する恐怖と歓喜の感情こそが自然への依存感情である。「恐怖は死の感情であり、歓喜は生の感情である。恐怖は、それなしにはあるいはそれによって私が無であり、それが私を否定しつくす威力を所持するところのある対象への依存感情である。歓喜・愛・感謝は、それによって私が何物かであり、私がそれによって生き、存在するという感情・意識を私に与えるところのある対象への依存感情である。」<sup>8)</sup>

さらにこの依存感情は、人間は不死ではありえないという意識に起因している。なぜなら死は、人間がただ自分自身にのみ依存しているのではないことを、そして自分の欲するままに長生きすることはできないということを人間に知らせ、人間に他のなにもかへの依存を必然にするからである。この死への恐怖により与えられた自然への依存感情こそが宗教の起源の秘密であった。しかしまさにここにこそキリスト教が自然を否定せざるをえない根拠があった。

キリスト教の成立には、ある一定の人間の発展段階が照応している。ローマ世界の登場により古い共同体の狭い枠が打ち破られ、人間が人類として意識せらるるに至った段階が照応している。ここにおいて人間は、自然に依存し且それに従わねばならぬという事実から、人間こそが全能であり自然といえども人間に従わねばならぬのだとして、自己を解放し自然への依存と死への恐怖から逃れようとした。これが教義的に確立されて生れたのがキリスト教であった。こうしてキリスト教は必然的に自然と対立せざるをえなかったのである。すなわちキリスト教は、人間の本質の全能さを確認せねばならぬがゆえに、自然の論理を排し、人間の本質を神としたのであった。これがキリスト教の自然否定の理由である。

それでは、キリスト教はいかにして自然の論理を否定したのか、さらにそのでの神とは何を意味していたのか。この二つの問題は、前者はその中に、キリ

8) L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851, S. W., Bd. 8, S. 38, 高松隆訳『宗教の本質』昭和12年, p. 48. (この書物は、1848年の三月革命の後、著者がハイデルベルクの大学において48年の暮から翌年の春にかけて講義した内容を、1851年に一冊の本にまとめて出版したものである。)

スト教内での人間の実践の問題を含んでいるがゆえに、また後者はその中に、個人と人類との関係を含んでいるがゆえに、重要な意味をもっている。そしてさらに結論を先取りするというなら、これら二つの問題からフォイエルバッハの宗教的疎外の理論は成り立っているのである。だから私は、まずキリスト教の自然否定について述べねばならない。

## II キリスト教の自然否定

「元始に神天地を創造たまへり。」これは聖書の冒頭の一節であるが、まさにここにキリスト教の自然否定ははじまる。自然は初めから自然だったのではなかった。初めは無であり神のみが存在していた。そしてその神が自然を無から創造したのであった。かくして神・創造主の全能さは最高の形式をもって表現され、これに対して自然は被造物として規定されたのである。さらにこの被造物としての自然には、創造主の論理——摂理——が注入され、かくして自然そのものからその論理が排除され、被造物が創造主の手から逃れられないことが教義的に措定されたのであった。

こうして人間は、自然から区別された神に依存し、自然から受けとる種々の規定・制限を捨てさろうとしたのである。

しかしながらこのようにして始ったキリスト教の自然否定は、自然の全てを否定しつくすほど首尾一貫したものではなかった。たとえば処女懐妊の中では、母性という純粋に自然的でそしてそれゆえに美しい性質と、処女性という超自然的でそしてそれゆえに美しい性質とが、一人の女性・聖母マリヤの中に並存している。このことはマリヤから生れたイエス・キリストそのものにも付いてまわる性質であった。神の子イエスは、神としては人間にあらざる存在・超自然的存在であるにもかかわらず、他方で人間の罪のあがない人としては人格的・感性的存在であり、自然的存在であった。またイエスの復活は、人間の死の否定であり、超自然的現象でありながら、かれが人格的・感性的に復活した事実は自然の復活・肯定を意味しているといえよう。

このようにキリスト教の自然否定は、あくまでも人間の生に矛盾する自然の否定であり、人間に死への恐怖を惹き起こさせる自然の否定であった。すなわちこれは、人間の恣意による自然否定であり、この意味するところは、人間のための自然を創造することであった。

それではなぜキリスト教の自然否定が、このような形式でなされねばならなかったのだろうか。

人間が自然と関係するのは、感官によってであり、かくして自然が感性的に人間に認識される。これがフォイエールバッハの感性的認識であった。さらにかれにあっては、この感性は、悟性<sup>9)</sup>と心情という二つの要素から成り立っているのである。つまり悟性と心情とは互いに対立し合いながら、その統一としての感性を構成していた。悟性は常に客観的・自然的性格を保ちつつ、人間の自然からの区別を否定するのに対し、心情は主観的・非自然的性格を保ちつつ、人間を自然から区別しようと作用する。すなわち悟性は人間の中の、非個人的本質であり、自然的本質であるのに対して、心情は、人間の中の個人的本質であり、自然から区別された人間であり、自然からの規定・制限を受苦 *Leidenschaft* として捉えそれを意識の中で対象化するものであった。

古代において宗教が発生したさいには、人間は自然への依存感情により自然への直接的な同化へと進んだ。ここでは悟性のみが作用し、心情はその必要がなかった。しかし人間が自己意識に目覚め、自己を自然から区別しはじめ、キリスト教が生れたが、ここでは逆に悟性が否定され、ただ悟性と対立から解放された心情のみが自由に振舞った。無からの創造・摂理に始まる自然否定は、ここに始まったのである。

しかしながらこの心情の働きは、心情が悟性と対話を排除したがゆえに、そしてさらにこれにより感性的認識が持つ客観性が失われたがゆえに、恣意的

9) フォイエールバッハの悟性とは、ヘーゲルのそれとは異り、独特の意味をもつと言えよう。かれにあっては、特性と理性とが、前者は一人一人の人間が自然を認識する力であり、後者は人類(集合した個人)が自然を認識する力だとされる点で、関係している。だから悟性と理性との間には、質的な区別はなく、ただ量的な区別があるのみである。



な対象化にならざるをえなかったのである。なぜなら、悟性との対話を喪失した心情は、たんなる空想であり、恣意であるにすぎないからである。キリスト教が、その自然否定において首尾一貫性を欠いたのはまさにこのことのゆえであった。

以上の展開の中で私は、キリスト教がなにゆえにまたどのように、自然を否定せざるをえなかったかを考察してきた。

では、こうしたキリスト教の自然否定の下で、人間の実践活動はどのような姿をとって行われるのであろうか。キリスト教の中で人間は、自己の信仰に従い、奇蹟を信じ、神に祈禱することにより、自己の欲望を達成しようとする。これがキリスト教徒の実践である。だから私は、信仰・奇蹟・祈禱の内容を吟味しつつ、上記の問題を明らかにしよう。

信仰とは、一言でいうなら、悟性との対話を否定した心情が持つ力である。本来的に人間に無関心な存在たる自然との対話を拒否し、心情のもつ力を人間の内部で確信したところに信仰が生れた。そして奇蹟は、この心情の力に対する内的な確信が、人間の外へ感性的なものとして発現したものである。すなわち信仰における自然的世界の消滅に対する確信が対象化され、人間の感性の対象となったものが、奇蹟である。

人間の真の対象・人間にとっての汝とは、自然であり、人間はこの自然により自己を確証せねばならない。それにもかかわらず、信仰や奇蹟では、人間は偽りの汝・自己の内部での汝により、自己を確証しようとする。だから信仰や奇蹟の支配するところでは、祈禱が唯一の人間の実際活動となった。

祈禱の本質は、人間の心情こそが主観的なもの（＝自己の願望）と客観的なもの（＝願望の具体的な成就）とを絶対的に同一化することが可能なのだということへの確信であり、自然の威力より心情の威力の方が絶対的に優れているということへの人間の信頼である。そしてこれは、奇蹟により、人間の感覚に訴えるというもっとも説得的な方法で、証明されるはずなのであった。

一般的には奇蹟に対する信仰は、キリスト教以前の宗教にもあった。しかし

キリスト教は、奇蹟と同時に神は愛であるという教義的命題をもつことにより、ユダヤ教や他の宗教以上に、自然否定の傾向を押し進めることができた。なぜなら、神が人間に対する無限の愛とされる以上、人間の神に対する願望・祈禱は、絶対に実現されねばならないからである。換言すれば、この教義的命題の意味することは、「個人の心の内的願望は無条件的妥当性と真理性とを持つという確信の表現であり、人間の心情にはいかなる制限もいかなる対立物も存在しないという確信の表現であり、あらゆる壮厳と華美とをもっている全世界も人間の心情に対しては無であるという確信の表現」<sup>10)</sup>に他ならないのである。それゆえキリスト教の中での人間は、自己の実践活動を、自然の論理から切り離された祈禱に完全に頼らざるをえなかったのであり、さらには後述の修道院生活をその必然的結果としてもたねばならなかったのである。

私はフォイエルバッハに従いながら、キリスト教の自然否定とそこでの人間の活動について述べてきた。しかしここから、たんに人間が依存的存在になり下ったと評価してはならない。人間が祈禱する神は、人間の心情の絶対的な力が対象化されたものであり、自然から区別された人間以外の何ものでもないのである。したがってキリスト教は、人間が類として自然から区別されたところに生じた宗教であり、その限りでは人間の発展・成長を意味していた。

フォイエルバッハのキリスト教の自然否定に対する批判は、心情がその汝たる悟性との対話を拒否したことへの批判であり、あくまでも人間がその汝たる自然との対話を拒否したことへの批判であった。フォイエルバッハはキリスト教が自然から人間を区別したこと、言い換えれば、人間が類として自己を自然から区別したことについては、それを肯定したと言える。ただここで批判されたのは、この類が神になったことであつた。ではこの類としての神とは何か。次に私はこの間に答えねばならない。

10) L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums, 1841, S. W., Bd. 6, S. 145, 船山信一訳『キリスト教の本質』(上), 昭和12年, p. 248.

## Ⅲ 人間とキリスト教の神

人間の本質が対象化されたものとしての神を知るためには、フョイエルバッハが人間の本質として規定したものから見ていかねばならない。かれは人間の本質を悟性・意志・心情と規定した。したがってこの本質が対象化された神とは、悟性・意志・心情がそれぞれ対象化されたものでなければならない。それらについて一つ一つ見ていきながら、キリスト教の神の中での個人と人類との関係の秘密を明らかにしていこう。

まず第一に、悟性の本質が対象化された神について見ていこう。悟性が心情とは逆に客観的なものであることはすでに述べたが、それを再びフョイエルバッハの言葉で示そう。「悟性は、われわれの中の中性的な・無関心な・清廉な・購着されざる本質であり、情意によって曇らされざる知性の純粋な光である。悟性は事象そのものの絶対的で容赦のない意識である。なぜなら悟性はそれ自ら客観的な性質のものだからである。すなわち悟性はそれ自ら矛盾なき統一であり、論理的同一性の源泉だからである。悟性はそれからまた法則・必然性・規則・尺度の意識である。なぜなら悟性はそれ自らが法則の活動であり、自己活動としての『物の本性の必然性』であり、規則の規則であり、尺度の尺度だからである。法がそう命ずるならば、自分のもっとも大事な人間的——すなわち個人的——感情に矛盾しても判断したり行為したりすることができるのは、もっぱら悟性によってである。」<sup>11)</sup>

このようにフョイエルバッハは、悟性とは、人間の主観に惑わされることなく対象を捉えうるもの、すなわち対象をそれ自体において捉えうるものと規定したのである。悟性は、人間の中にありながら、人間に無関心な本質として規定されたのである。

これに関連して想起されることは、神が、純粹で無欠陥で完全な本質であり、非人格的存在であるということである。この神は、人間の個人的感情について

11) *Ibid.*, SS. 42-43, 前掲書, p. 111.

は一切の価値を認めず、自己の純粋性を主張しつづけることができた。この神は、人間の姿をとらない本質であり、人間がそれを表象するのが不可能な威力であった。しかしそれにもかかわらず、人間は神を無視することができず、常にその威力を恐れ、それとの葛藤の中に生活せねばならなかった。すなわち神は、人間がそれに対して無関心になれないにもかかわらず、それ自身は人間に対して無関心になれる存在ということができよう。

かくして神は人間の悟性——人間の中において人間に無関心な本質——の対象化された存在、換言すれば自然そのものが対象化された存在に他ならないといえる。したがって神に対する人間の葛藤とは、悟性の完全性・理性・自然に対して人間の個人性が抱く苦痛を、さらには人間の**本質**と人間との葛藤を、自然と人間との葛藤を意味していた。

しかしこの神は、先にキリスト教の自然否定で述べたこと——神とは人間の主観的な本質が排他的に自己を肯定したところに生じたということ——と矛盾する。キリスト教の神は、人間の**ことのみ**を考える神でなければならぬからである。この悟性の対象化された神は、悟性の**没人間の性格**のゆえに、人間を満足させることができない。こうして悟性とはまったく別な**或る本質**がキリスト教の中で人間の対象とならねばならなかった。

キリスト教の中で、真先に現われてくる神の教義的規定は、神は道徳的に完全であるという規定である。道徳とはまさに人間の意志に依存し、人間のみを対象としている。しかしながらここでも、この神は、**道徳律**の人格化されたものとして措定されたにもかかわらず、人間を満足させることができなかった。なぜなら、先の悟性の対象化としての神とは逆に、この道徳的完全性としての神は、それが人間にとって**掟**としてしか意識されえないがゆえに、やはり人間を満足させえないのであった。すなわち「**道徳的に完全なる本質の表象は、決してたんに理論的平和的な表象であるのみではなくて、同時に行為や模倣へ駆り立てたり、私を私自身との分裂や葛藤へ移し入れたりするところの実践的表象**」<sup>12)</sup>なるがゆえに、人間を満足させえないのである。

この神は、自然から区別された人間の人類としての完全性が対象化された神であり、掟としての神である。それゆえ神は自己に人間を服従させるために、不完全で有限な個人に対し、かれの具体的・特殊の性格をまったく考慮しようとしな<sup>い</sup>。そこで人間は、この掟を担わねばならぬ抽象の人間としてしか存在しえないのである。だから具体的・現実の個人が、この神に不満を抱くのは当然であった。

それでは個人が完全に満足する神とは何か。それは人間のもっとも感性的・個人的本質たる心情の、まさにその力としての愛が対象化された神以外にはない。心情は、それが感性的本質なるがゆえに人間を現実的存在として肯定し、さらにそれが個人的本質なるがゆえに人間の有限性を肯定する。

ここにおいて個人は、心情の力・愛により神との葛藤から救い出されたのである。「愛は完全なるものと不完全なるもの、罪なき本質と罪深き本質、普遍的なものと個別的なもの、掟と心情、神的なもの与人間的なものとの間の紐帯であり、媒介原理である。愛は神そのものであって、愛以外には神はない。」<sup>12)</sup>

すなわち全知全能にして道徳的にも完全な神が、有限で不完全な個人を、その不完全さにもかかわらず、愛することにより、愛は人類と個人とを媒介する。個人の本質が対象化されたものである神は、その規定のゆえに、人間の有限性・不完全性(=罪)を許すことをその本来的役割とせねばならなかったのである。

キリスト教での罪の止揚としての愛の神の出現は、抽象的な道徳的正義の止揚と、愛や慈悲心や感性の肯定とを意味していた。キリスト教の神は、道徳的正義よりも感性的正義が優れていることを証明する神であった。このことを教義的に確立したのが、化身——肉化または人間化——である。父なる神が、自己の道徳的完全性としての排他的神性を断念することにより、子なる神を産出したという教義的な事実は、まさに掟に対する愛の勝利を意味していたといえ

12) *Ibid.*, S. 58, 前掲書, p. 132-133.

13) *Ibid.*, S. 59, 前掲書, p. 134.

よう<sup>14)</sup>。

以上の展開がらも明らかなように、神の本質規定は、自然としての神から掬としての神へ、さらに愛としての神へと進むにしたがい、次第に豊富な内容をもつこととなった。そしてこれは、人間の自然への依存状態から人間が類として自然から区別されはじめ、さらにこの人類から個人が区別されるという、人間の歴史的発展過程に照応していた。

私は前章で、キリスト教が人間を類として自然から区別し、それを神とするのを見た。そしてこの章では、さらに類から個人が区別されて神となるのを見た。前者はユダヤ教に代表されるキリスト教以前の宗教の直接的な伝統であり、後者はキリスト教独自の内容をもつものであった。この両者がキリスト教の中で統一されていた。

したがってそこでの感性的・有限的個人の確立は、個人の被制限性という苦痛を解放し、個人としてではなく、無限で完全なる神へと自己を昇華させることにより行われた。愛の神がそれを媒介した。すなわちキリスト教の神とは、人類と個人の直接的統一であり、普遍的本質と個別的本質との直接的統一を意味していた。「(キリスト教の)神は個人としての人類の概念である。」<sup>15)</sup>

フォイエルバッハが、キリスト教の中では人間が疎外されていると主張する根拠は、ここにやっと与えられたのである。それゆえ私は、ここで得られた神の概念と前節で述べた悟性との対話を喪失した心情とから、かれの宗教的疎外論の構造と意義を明らかにしよう。

#### IV フォイエルバッハの宗教的疎外論の構造とその意義

フォイエルバッハの宗教批判に対する従来の見解においても、フォイエルバ

14) キリスト教では、父なる神・子なる神・聖霊なる神の三つの神が一人の神とされている。これが三位一体説である。フォイエルバッハはこの聖霊なる神について、これは父と子が互いに対立するにもかかわらず、互いに相手を必要とせねばならぬという人間本来の共同性の概念が、不合理な方法で人格化されたものだとして説明している。すなわち三位一体説とは、人間は生れながらにして他者との共同生活を必要とするという事実が宗教的に表現されたものであった。

15) „Gott ist der Begriff der Gattung als eines Individuums.“ *Ibid.*, S. 184, 前掲書, p. 300.

ッハの宗教的疎外の理論が意図したものは、個人の確立にあったと考えられてきた。しかしそこでは、かれの宗教的疎外批判の論理と個人確立の論理との内的連関が、正確には把握されていなかった。しかしこの両者の内的連関が明らかにされぬ限り、フォイエルバッハがその確立を意図した個人について、その内容を正しく理解することはできないだろう。だから私は、フォイエルバッハの宗教的疎外批判の論理が個人確立の論理となる構造を、かれの疎外論そのものの中から導き出さねばならない。しかしそのためには、かれがキリスト教における人間の宗教的自己疎外を問題とせずにはいられなかった状況が、あらかじめ述べられねばならない。

フォイエルバッハは、キリスト教の中で人間を道徳的には死んでいる人間として捉えた。かれの疎外批判のバネはここにあった。

すでに述べたごとく、キリスト教徒としての人間とは、かれが一人で神に祈りさえすれば、自分の全てを獲得できる人間であった。かれにとっては、神だけが必要なのであり、現実の自然や他人は必要でなかった。だからかれらが、天国の生活や修道院の生活に憧れたのは当然であった。なぜなら天国の生活を信じることは地上での生活を無価値・虚無と見る考えに貫ぬかれたものであり、さらに修道院の生活こそは、これを地上で完全な姿で実践しようとする試みだったからである。その結果、キリスト教での人間は、これらの生活を最高の生活と考え、禁欲生活により全ての現世的欲望・受苦を否定し、非現実的人間へとなっていった。それゆえフォイエルバッハから見れば、キリスト教徒とは、自分の肉体という感性的・地上的存在としての唯一の標示が、死によって葬り去られる目を心待ちにして生きているだけの存在だと、考えられたのである。だからフォイエルバッハは、キリスト教における真にキリスト教的な生き方は道徳的な死を意味するとしたのであった。

こうしてフォイエルバッハは、この道徳的な死から人間を解放するため、かれの宗教的疎外論によりキリスト教を批判したのであった。

フォイエルバッハの第一の問いは、なぜキリスト教の中では人間が道徳的な

死に陥らねばならぬのか、ということであった。そしてこれへの解答を、かれは、キリスト教をキリスト教たらしめているもの、すなわちそこでの神の中に求めた。キリスト教の神は、前節で述べたごとく、個人と人類との直接的統一としての神であった。そしてそれは、個人としては愛の神であり、十字架にかけられたイエスの受難が象徴するように受苦する感性的存在であった。だが同時にそれは、人類としては、全ての人間的受苦から解放された完全で全能な存在でもあった。そしてフォイエルバッハは、神がこのように規定されたことが、人間の道徳的な死を必然的とする原因だったと考えたのである。なぜならこの個人と人類との直接的統一としての神のみが、現実世界で種々に規定され受苦している人間に対し、愛の神としてはかれらの苦しみを引き受け、全能の神としてはかれらに救いを与えることができたからである。こうしてこの神のもとでの人間は、現実生活から受けとる全ての規定を神に与え、しかる後、再びこれらを神との関係の中で受けとろうとするため、現実生活の場で自己を確立することができず、道徳的な死に陥らねばならなかったのだ。

フォイエルバッハの宗教批判の特色は、まさにかれが、キリスト教は個人と人類との区別を隠蔽してゆえに人間の自己疎外の状態を創り出している、としたところにあった。だからフォイエルバッハは、人間を道徳的な死から解放しそれを現実生活の場で確立するため、人類から個人を区別しなければならなかった。しかしこの問題に向かう前に、かれには、まだもう一つの残された問題があった。というのは、たとえどんなに優れた神であっても、人間にとってその実存が確信されぬ限り、その神は無用であろう。だからフォイエルバッハは、何が人間にキリスト教の神の実存を確信させるのかを、問わねばならない。これがフォイエルバッハの第二の問いである。そしてかれは、これへの解答を啓示の中に追求した。なぜなら啓示とは、神が自己の実存を人間に知らせるもっとも客観的な方法だったからである。だからフォイエルバッハは、啓示による神の自己証明を可能にしているのは何なのか、と問うのである。

フォイエルバッハはこれを、キリスト教誕生の秘密であったところの悟性と



の対話を喪失した心情の中に求めた。悟性ととの対話を喪失した心情、すなわち宗教的心情は、たしかに人間を自然のもつ非情さから解放し、人間に人間のための神を与えてくれた。しかし宗教的心情は、この神をたんなる思惟された本質にとどめておくことには、我慢ができなかった。なぜなら宗教的心情は、人間の思惟次第で有ったり無かったりする存在などを、神と呼ぶことができなかったからだ。かくして宗教的心情は、この神を人間の思惟の外にある存在、すなわち現実的・感性的存在とせねばならなかった。

しかし神が人間の思惟の外にある存在だとすると、人間がその神を認識するのは、思惟によってではなく感性によってでなければならなくなる。だから宗教的心情は、神の実存を人間の感性に示すため、神の実存に関する客観的証明を必要としたのである。その結果、ここに登場させられたのが啓示であった。こうしてキリスト教での人間は、啓示により神の実存を確信し、よるこんで自己の全てを神に与えることが可能になったのである。「神の定在に関する客観的な証明——唯一の真実なる証明——は、神の啓示である。……啓示に対する信仰は宗教的客観主義の頂点である。神の実存に関する主観的確信はここで、疑うべからざる・外的な・歴史的事実になる。」<sup>16)</sup>

かくして、宗教的心情が啓示による神の自己証明を可能にし、しかもこの神が個人と人類との直接的統一として現われたが故に、キリスト教での人間は道徳的な死に陥ったのであった。そしてこれこそがフォイエールバッハの宗教的疎外論であった。かれが、キリスト教での人間の宗教的自己疎外の解明にあたって、「悟性ととの対話を喪失した心情」と「個人と人類との直接的統一としての神」とに、その原因を求めたことこそが、かれの宗教批判を特徴づけるものであった。すなわちかれが、この両者への批判から、悟性と心情との対話を提起し、その上に我と汝との対話を、そしてさらには愛の共同体を構創し、そこに人類から個人を区別しようとしたことこそが、かれをして「三月前期」ドイツの重要なる思想家としたのであった。

16) *Ibid.*, S. 246, 前掲書(下巻), p. 40.

私は、この節において、フョイエルバッハの宗教批判そのものの中にすでに個人の確立へ向かわねばならない要素があることを指摘してきた。それゆえ私は、悟性と心情との対話に始まるフョイエルバッハの個人確立の論理を次稿で明らかにしなければならない。